

DIGNIDAD HUMANA Y BIEN COMÚN COMO REFERENCIAS SOCIALES

POR

EUDALDO FORMENT (*)

1. La vulgaridad

Dado que nos encontramos en la Universidad, introduciré el tema hablando de ella, o mejor de lo que dijo sobre la institución universitaria, José Ortega y Gasset. En un célebre escrito, *Misión de la Universidad*, afirmaba el filósofo madrileño que el «mal radical» de la Universidad puede situarse en diferentes causas, pero: «Si se busca el ápice de esa raíz, aquello de que todo lo demás brota y emerge, nos encontramos con algo que tolera sólo un nombre adecuado: la *chabacanería*. De lo alto a lo ínfimo penetra toda nuestra existencia nacional, la anega, la dirige y la inspira». Precisaba que: «El abandonarse, el 'de cualquier manera', el 'lo mismo da', el 'poco más o menos', el '¡qué importa!', eso es la *chabacanería*» (1).

Esta insubstantialidad y banalidad, en que consiste lo que denominaba «chabacanería», es también una «falta de decoro mínimo, de respeto a sí mismo, de decencia» (2). Lo que es más grave es su dificultad para superarla, porque la ordinariedad: «Se acostumbra a sí

(*) Texto de la Ponencia del Dr. Eudaldo Forment, Catedrático de Metafísica en la Universidad Central de Barcelona y Académico de la Pontificia Academia de Santo Tomás (Roma), en el «Ciclo especial Persona y Sociedad», del IESE de la Universidad de Navarra, el día 20 de noviembre de 1995.

(1) J. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, Madrid, Revista de Occidente, 1936, págs. 21-22.

(2) *Ibid.*, pág. 20.

misma, se encuentra cómoda a sí misma y tiende a *generalizarse* y *eternizarse*» (3).

La vulgaridad que, según Ortega, es «el mal radical de lo español» (4), puede identificarse con la *medianía*, de la que habla Caturelli. El eminente profesor universitario la describe del siguiente modo: «Hay un estado común, o mejor aún, propio del hombre medio, de la medianía o mediocridad (...) Esta medianía implica un encadenamiento, un estar esclavizado (sin saberlo) a la inmediatez de los entes» (5).

Los hombres mediocres son los que: «Están situados en la servidumbre de la inmediatez, como los hombres del mito platónico de la caverna, están 'atados por las piernas y el cuello' y deben mirar siempre adelante 'pues las ligaduras les impiden volver la cabeza'. Esto es un no poder ver sino las 'sombras' de sí mismo y de las cosas proyectadas por la luz del fuego sobre la pared, que está frente a los hombres; por eso, para este hombre de la medianía lo real es, precisamente, lo no real, la sombra; la verdad, la no verdad; el ser, el no-ser» (6).

La medianía, que, como también afirma Caturelli: «es el máximo peligro para la vida del espíritu» (7), es un vicio del que debe liberarse todo hombre, pero también debe ayudar a la posible liberación de todos los demás, al igual que el hombre del mito de la caverna de Platón. Para ello, es preciso tener en cuenta la siguiente observación del filósofo tomista R. Garrigou-Lagrange: «La mediocridad consiste (...) en tomar como reglas las opiniones existentes verdaderas o falsas, en aceptar cualquier cosa por medio de un eclecticismo arbitrario y en hacer una elección o compromiso oportuno entre todas. La esencia del oportunismo. Pero hay muchas maneras de ser mediocre. Se puede ser de una manera *vulgar*; es también a veces una actitud maduramente reflexionada, estudiada, que supone un talento real,

(3) *Ibid.*, pág. 21.

(4) *Ibid.*, pág. 22.

(5) A. CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 1963, págs. 17-18.

(6) *Ibid.*, pág. 18.

(7) *Ibid.*, pág. 56.

y bajo esta segunda forma, la mediocridad puede llegar a ser un aspecto engañoso del mal más sutil y más profundo» (8). Hay una *vulgaridad vulgar*, no querida directamente, y otra *vulgaridad querida*, porque se busca el ser vulgar para conseguir unos fines útiles, como ser aceptado por los demás o conseguir la popularidad o el éxito social.

Además de este peligro, para luchar contra la vulgaridad, hay otro, quizás más dañino. Lo advirtió claramente el celebre escritor francés Geotges Bernanos, que en sus novelas y ensayos combatió siempre la mediocridad. Sobre la situación del hombre, en el mundo actual, escribió en 1947, un año antes de morir, que: «Su pensamiento ya no es libre. Día y noche, casi sin darse (...) cuenta, la propaganda bajo todas sus formas lo trata como un modelador trata el bloque de cera que amasa entre sus dedos» (9). A los hombres actuales: «El Estado los alivia algo más cada día de la preocupación de disponer de su propia vida, mientras espera el día cercano —llegado ya para millones de hombres, sí, para millones de hombres en este mismo momento— en que los eximirá de pensar» (10).

La pérdida de la capacidad de pensar por propia cuenta, de juzgar o valorar, es una pérdida de salud espiritual. Esta enfermedad del espíritu es como una anemia profunda. Sostiene Bernanos que: «El síntoma más general de esa *anemia espiritual*, contestaré con seguridad: *la indiferencia ante la verdad y la mentira*. Hoy en día, la propaganda prueba lo que quiere y se acepta más o menos pasivamente lo que propone». Añade Bernanos que: «Esa indiferencia oculta más bien un cansancio, una especie de *asco* de la facultad de juzgar. Pero la facultad de juzgar no puede ejercitarse sin cierto compromiso interior. Quien juzga se compromete. El hombre moderno ya no se compromete porque ya no tiene nada que comprometer» (11).

(8) R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, París, Beauchesne, 1933, 6.ª ed., pág. 732.

(9) GEORGES BERNANOS, *La libertad ¿para qué?*, trad. de O. Bourard, Buenos Aires, Librería Hachette, 1955, pág. 97.

(10) *Ibid.*, pág. 71.

(11) *Ibid.*, pág. 97.

La conclusión de Bernanos —que, como la mayoría de sus afirmaciones y tesis, es considerada por algunos como descentrada o como expresión de una censura exagerada—, es que: «La humanidad entera está *enferma*»; y que, «se debe curar a la humanidad». Para ello, añade, a continuación, que: «Ante todo y en primer lugar se debe 'reespiritualizar' al hombre» (12). Ante esta «des-espiritualización» o «atrofia de la vida interior» (13), en segundo lugar, propone en este escrito: «Una movilización general y universal de todas las fuerzas del espíritu, con el objeto de devolver al hombre la *conciencia de su dignidad*» (14).

2. El hombre

Para que pueda redescubrirse esta dignidad del ser humano, de cuyo olvido se lamenta Bernanos, puede ser muy útil volver a reflexionar lo que es la persona humana. Para ello, hay que advertir, primeramente que los términos hombre y persona, aunque muchas veces se empleen como equivalentes, son dos realidades distintas. En el ser humano coinciden, porque todo hombre es persona, pero en sí mismos los conceptos de hombre y persona no son idénticos, se diferencian formalmente. Podría existir el hombre, sin ser persona, y pueden existir personas que no sean hombres, sino puros espíritus.

Para determinar su diferenciación basta preguntarse sobre lo que significa ser persona. La comprensión metafísica del hombre se inició con el pensamiento griego. Desde Heidegger se habla del hombre como ser-en-el-mundo, pero, como ha señalado A. Lobato: «En la filosofía clásica había dos expresiones de mucho mayor contenido para indicar la inserción del hombre en el mundo. La más antigua, que recoge Aristóteles y será muy del gusto de los medievales, designa al ser humano como *microkosmos*, mundo menor

(12) *Ibid.*, pág. 100. «La humanidad entera está enferma. Se debe ante todo y en primer lugar 'reespiritualizar al hombre'» (*Ibid.*, pág. 87).

(13) *Ibid.*, pág. 84.

(14) *Ibid.*, pág. 99.

en medio del gran mundo. Todo cuanto se encuentra disperso en el mundo, se encuentra reunido y apretado en el hombre. El hombre es como el compendio y la síntesis de todo el universo, hay en él elementos por los cuales tiene una relación de parentesco con todo el orbe» (15). Por consiguiente, según esta primera imagen clásica, el hombre no es sólo ser-en-el-mundo, sino que también es *ser-del-mundo*.

En su integración de esta descripción, Santo Tomás, como ha indicado el profesor Lobato, considera al hombre: «Como el *mar* al cual van a dar todos los ríos de las criaturas (*In III Sent.*, Prol.): unos ríos vienen en cascada espiritual desde lo alto y son los portadores de las criaturas celestes, son los que llamamos espíritus o ángeles, otros ríos son los que van contra corriente, en dirección hacia lo alto, desde los elementos de la vida, y de la vida hasta la perfecta organización del cerebro humano. El ser humano es el mar al que vienen a dar todos estos afluentes» (16).

La segunda imagen clásica es neoplatónica. Desde el punto platónico: «El hombre fue concebido como *confín* de dos mundos, como *horizonte*. Por encima de su cabeza se alza todo el mundo infinito de los espíritus, de las inteligencias, de las sustancias separadas. Por debajo todo el universo en cuya composición entra la corporeidad y tiene el peso de la materia. El hombre es ese punto de inserción de dos grandes pirámides invertidas» (17).

Explica también el profesor Lobato que: «En la unión de los dos órdenes de la realidad no hay mera yuxtaposición, no hay absorción de un elemento en otro, hay una auténtica unidad de las dos esferas del ser, y por ello se produce un cierto milagro natural, una sorpresa. Por medio del hombre surge en el universo escalonado un *anillo*

(15) A. LOBATO, *La dignidad del hombre y los derechos humanos*, en «*Studium*» (Madrid), XXII/1 (1982), págs. 69-105, pág. 86.

(16) IDEM, *La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo*, en IDEM (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, A. LOBATO, A. SEGURA, E. FORMENT, *El hombre en cuerpo y alma*, México-Bogotá-Valencia, EDICEP, 1994, págs. 25-98, pág. 44.

(17) *Ibid.*, págs. 86-87.

que abraza al mismo tiempo al espíritu y a la materia, en una conexión estupenda: *mirabilis connexio* (*Cont. Gentes*, II, 68)».

Añade, a continuación: «La sorpresa sube de punto cuando se piensa que los dos órdenes del ser, unidos y no confundidos en el hombre, tampoco están en igual peso y proporción, porque en la balanza tiene mayor peso el espíritu. Es el alma la que confiere la especie, la que informa la materia y la constituye en el orden del ser, es el espíritu el que le da al hombre su dignidad y su distinción» (18).

Según Santo Tomás: «No es menor la unidad resultante de la sustancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla la forma a la materia, resulta mayor unidad» (19). Por ello, como ha observado Lobato: «Es el hombre 'un poco menor que los ángeles' —tal como se dice en el *Salmo* 8—, pero está situado a distancia infinita de los animales. El 'puesto del hombre en el cosmos', buscado con pasión por Scheler, es bien concreto en la escala del ser, pero no es reductible a un lugar como el mundo de Aristóteles, desde el momento en que el alma espiritual es emergente y no puede ser encerrada en la cárcel de la materia» (20).

De ahí que, como ha dicho en otro lugar: «El hombre es un *centro descentrado*» (21). Por: «Esta diferencia del peso ontológico de los dos componentes del ser humano (...) la balanza se inclina no por la ley de la gravedad y el peso de la materia, sino por la tendencia vertical del espíritu que tiende a lo alto y hace que las alas tengan en el hombre más fuerza que las raíces» (22).

(18) *Ibid.*, pág. 44.

(19) SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gensiles*, II, 68.

(20) A. LOBATO, *La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., págs. 44-45.

(21) IDEM, *La aportación de los Dominicos en el s. XVI a la defensa y promoción del hombre*, en «*Angelicum*» (Roma), LXX (1993), págs. 363-415, págs. 410-411.

(22) IDEM, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, 1991, vol. I, págs. 44-82, págs. 73-74.

Por su naturaleza espiritual, el alma humana es distinta de la de los animales, pero también lo es de los otros espíritus, que no informan a ningún cuerpo. No obstante: «Una cierta irradiación de la naturaleza espiritual irradia sobre todo el ser del hombre» (23). Por ella, el hombre es superior a los otros seres del cosmos. Como afirma también Lobato: «El hombre es un árbol, pero con las raíces hacia arriba. Es un animal, pero transformado por la presencia informante del alma espiritual» (24).

Sostiene, además, que: «Está a nuestro alcance percibir de algún modo la belleza espiritual humana, en cuanto se patentiza en las obras, cuyo origen es propiamente el espíritu. Por el ordenar, entender y dirigir los actos de la vida humana captamos la belleza del alma» (25). La presencia del alma espiritual se manifiesta en todo el obrar humano. Incluso en las mismas actividades económicas. Como ha señalado Millán-Puelles: «Solamente en virtud de que en el hombre hay espíritu, puede darse en el ser humano una cierta necesidad de cosas artificiales, o sea, de cosas que no llegan a existir, ni pueden tampoco ser usadas, sin que funcione el poder de nuestra razón» (26).

3. La persona humana

Estas concepciones racionales del hombre, por ser conformes con la realidad humana, pueden ser asumidas e integradas en una antropología completa, que por serlo tiene que referirse a su dimensión personal, porque el pensamiento griego desconoció completamente esta última. Fue después completada por la filosofía cristiana, con sus reflexiones sobre el carácter personal del hombre, suscitadas por la misma fe cristiana, cuyos misterios principales, el de la Trinidad y el de la Encarnación, están centrados en la persona.

(23) *Ibid.*, pág. 75.

(24) *Ibid.*, pág. 66.

(25) IDEM, *Ser y belleza*, Barcelona, Herder, 1965, pág. 81.

(26) A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, 1984, pág. 531.

Santo Tomás, cuya doctrina de la persona es la más profunda y acabada, para establecer la diferencia entre hombre y persona, y así determinar a esta última, nota que el nombre «persona» tiene, desde una perspectiva lógica y gramatical, un significado universal, en cuanto que puede suponerse en muchos sujetos y a los que, por ello, puede predicarse de cada uno. En este sentido coincide con los demás *nombres comunes*, incluido el de «hombre». Explica el Aquinate que: «Los nombres de los géneros y de las especies, como hombre y animal, son impuestos para significar las mismas naturalezas comunes». Los nombres comunes expresan la naturaleza o la esencia universal de las cosas como género o especie.

La persona, a diferencia de estos nombres, no significa una naturaleza universal o general que se diga de muchos. No significa, por tanto, la esencia humana, el concepto objetivo del hombre, que se puede predicar de cada uno de los hombres, porque lo son realmente, ya que realizan esta naturaleza universal en su individualidad. El término persona nombra directamente lo *individual*, lo propio y singular de cada hombre.

Con ello concuerda con los *nombres propios*, pero no plenamente, porque «persona», aun significando siempre lo individual o lo distinto, tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. A pesar de esta última coincidencia, el nombre «persona» tiene un estatuto lógico-gramatical único, porque, tal como dice seguidamente el autor de este pasaje: «Adviértase, sin embargo, una diferencia, y es que algún hombre significa la naturaleza, o individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre persona no se impone para significar el individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza» (27).

A diferencia de todos los demás nombres, tanto comunes como propios, la persona no significa la naturaleza humana individual, sino que significa directamente el *ser personal propio* de cada hombre,

(27) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4, in c.

«el estrato más profundo del sujeto humano singular» (28), misterioso y alcanzable, en alguna medida, únicamente desde la investigación metafísica. La persona no es algo, sino alguien. No es nombre de naturaleza, ni abstracta ni concreta, ni común ni individual, sino del *ser personal*. De ahí que, como afirma Santo Tomás: «El ser pertenece a la misma constitución de la persona» (29).

El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, es su ser propio. La personalidad, lo que convierte a la naturaleza en persona y hace que ésta sea distinta de los otros entes substanciales, es el ser. Si el principio personificador, el constitutivo formal de la persona, fuese alguna propiedad esencial, como, por ejemplo, la racionalidad, la libertad, la capacidad comunicativa o relacional, o cualquier otra característica, por importante y necesaria que sea, el hombre no sería *siempre* persona. Todos los atributos de la esencia individual humana cambian en sí mismos o en diferentes aspectos, en el transcurso de cada vida humana. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia, o en hábito, pero no siempre en acto. Además, como son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circunstancias individuales, habría entonces distintas categorías de personas.

Por el contrario, puede afirmarse, en *primer lugar*, que la realidad persona se encuentra en todos los hombres. Ser persona es lo más *común*. Está en cada hombre, lo que no ocurre con cualquiera de los atributos humanos. Todos los hombres y en cualquier situación de su vida, independientemente de toda cualidad, relación, o determina-

(28) A. LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., pág. 50.

(29) IDEM, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad 4. Cf. E. FORMENT, *Ser y persona*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1983, 2.ª ed. Podría considerarse como una definición de persona exclusivamente propia de Santo Tomás, la siguiente: «Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional». En esta definición tomista quedan expresados todos sus constitutivos, la esencia o naturaleza individual, constitutivo material, y el ser propio o proporcionado a ella, su constitutivo formal, y además su carácter singular e incommunicable ontológicamente.

ción accidental y de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., son siempre personas en acto.

En *segundo lugar*, debe decirse que todo hombre es persona en el mismo grado. No hay participación en el ser personal humano. En cuanto personas todos los hombres son *iguales* entre sí, aun con las mayores diferencias en su naturaleza individual, y, por ello, tienen idénticos derechos inviolables. Los niños, los ancianos, los enfermos mentales, el hombre en su fase embrionaria, todos los hombres en cualquier condición, son siempre personas humanas. Nunca son ni pueden convertirse en «cosas». Y son personas sin diferencias en el orden personal. No hay categorías de la persona en cuanto tal. Como hombres somos distintos en perfecciones, como personas, absolutamente iguales en perfección y dignidad.

Por expresar directamente el ser, en *tercer lugar*, en la noción de persona se alude al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza. Santo Tomás afirma simultáneamente las tesis de que el hombre posee una naturaleza humana, con unos fines e inclinaciones propias y de que el hombre es una persona. Tanto por su naturaleza como por su persona, el hombre posee perfecciones, pero su mayor perfección y la más básica es la que le confiere su ser personal.

La persona indica lo más digno y lo *más perfecto*. «La persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza» (30). La persona, por significar esta perfección suprema, básica y fundamental, y no genérica, el ser participado de un modo inmediato, sin concurso de la naturaleza o esencia —tal como, sin embargo, ocurre en todos los demás seres— es 'más' ser, y, por lo mismo, lo más unitario, lo más verdadero y lo más bueno.

En *cuarto lugar*, tal como ha observado Lobato: «La persona es el concepto *más completo* de cuantos poseemos, porque además de las estructuras del ser categorial y del ser trascendental dice referencia al ser en acto de ser». La persona expresa la totalidad humana, todos sus constitutivos, los esenciales, los accidentales, y el ser, como constitutivo formal. La persona es una totalidad entitativa.

(30) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

Además, y precisamente, por ello, en *quinto lugar*, como también nota el eminente tomista: «La persona es siempre *singular, concreta*. De suyo la persona no tolera un discurso genérico, ni abstracto» (31). Las cosas no personales, son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos únicamente interesan en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesa su individualidad, que intenta expresar el nombre de persona, que no es así ni un nombre común, en sentido estricto, ni propio. A diferencia de todos los demás: la persona humana es un individuo *único e irrepetible*.

Cada persona o individuo humano es único e insustituible. Merece, por ello, ser nombrado no con un nombre que diga relación a algo genérico o específico, sino con un *nombre propio*, que se refiera a él mismo. Un nombre que indica su carácter individual y valioso por sí mismo. Sólo las personas tienen nombre propio. Si se da también a otras realidades es por su relación directa con personas. El nombre propio se puede extender de la persona, su objeto directo, a su entorno, que tiene un nombre propio no por sí mismo, sino por estar referido a las personas.

Con el término persona se expresa esta *individualidad* o «distinción», que es mucho mayor que la de las esencias de las cosas, incluida la esencia humana individual. La persona es mucho más inefable que cualquier otra cosa individual y hasta que el individuo humano. La individualidad personal incluye, por una parte, la de su naturaleza substancial, individualizada, como las otras substancias compuestas por sus principios individuantes de orden también esencial; por otra, la *mayor singularización* que le proporciona la posesión de un ser propio y proporcionado a esta esencia.

Este ser personal hace que la persona se *posea a sí misma*, por medio de su entendimiento y por medio de su voluntad. Tal posesión intelectual y amorosa revela una suprema individualidad. Precisa,

(31) A. LOBATO, *La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., pág. 50.

por ello, Santo Tomás que: «De un modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen el dominio de sus actos, y no sólo son movidas, como las demás, sino que también obran por sí; y las acciones están en los singulares. Por tanto, de entre las otras substancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial; y este es persona» (32). En ella todo está atravesado por esta singularidad. En cualquier persona tal individualidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico.

El ser propio de la persona, en un nivel de mayor participación, le confiere la autposesión, que puede considerarse en *sexto lugar*, otro de los caracteres propios de la persona. Esta posesión personal se realiza por medio de la autoconciencia intelectual o experiencia existencial de la facultad espiritual inteligible e intelectual. Gracias a ella, aunque en un grado limitado, la persona se posee intelectivamente a sí misma (33). La posesión propia de la persona se lleva a cabo también por su facultad espiritual volitiva. Con esta autposesión, la persona se ama a sí misma, de un modo natural y necesario, pero no desordenadamente, porque entonces este «amor de sí» se convertiría en egoísmo (34). Por su autposesión, o por ser dueña de sí misma —con sus facultades superiores, aunque en el grado indicado, como corresponde a la limitación de la inteligencia y de la voluntad del ser humano—, la singularidad de la persona es *más plena* que la de los demás entes substanciales.

Por último, en *séptimo lugar*, la persona, por su bondad individual, es «un ente capaz de ser fin en sí mismo», y, por tanto: «el ente capaz de ser amado por sí mismo». Sólo la persona puede despertar un amor pleno, el *amor de donación* recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal.

(32) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, in c.

(33) Véase: F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, págs. 483 y ss.

(34) Véase: SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 4, in c. Véase: E. FORMENT, *La persona humana*, en A. LOBATO (Ed.): *El hombre en cuerpo y alma*, op. cit., vol. I, págs. 685-954, págs. 805 y ss.

Puede decirse que la persona es «un ser capaz de amar y ser amado con amor de donación», o como lo que es sujeto y objeto de amor no posesivo (35).

Las personas, a diferencia de los otros vivientes, tienen una *vida personal*, una vida biográficamente descriptiva, de la cual merece la pena ocuparse y comprenderla en lo posible. Son las únicas que tienen biografía, porque tienen una vida individual, única, una vida como proceso unitario que no se explica únicamente por las características o propiedades de la naturaleza humana en general. En efecto, en las biografías no se determinan características o propiedades universales del hombre, sino que se intenta explicar de alguna manera la vida del hombre individual, la vida de una persona. La vida personal es la que se comunica en las relaciones de amor de donación desinteresada. En la donación recíproca amistosa, los que se aman se intercambian los pensamientos, las voluntades, los afectos y todo aquello que pertenece a la propia intimidad personal, y que son sus mejores bienes propios (36).

4. Primacía de la persona

Todas estas siete características de la persona, explican la siguiente tesis personalista, que formula Santo Tomás, al inicio de una de sus obras, del modo siguiente: «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad» (37). Únicamente a las personas, a cada una de ellas en su concreción y singularidad, tal como significa el término persona, se subordinan todas las ciencias, teóricas y prácticas, las técnicas, las

(35) J. BOFILL, *Autoridad, jerarquía, individuo*, en *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, págs. 11-23, pág. 19.

(36) Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, incluso da una definición del amor de donación por esta comunicación de vida, al decir que la amistad es «mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida personal» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 3, in c.).

(37) IDEM, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Proem.

bellas artes, toda la cultura y todas sus realizaciones, en definitiva. Siempre y todas están al servicio de la persona humana. A la felicidad de las personas, a su plenitud de bien, es aquello a lo que deben estar dirigidos todos los conocimientos científicos, sean del orden que sean, e igualmente la misma tecnología, y todo lo que hace el hombre.

La primacía de la persona se da no sólo en el orden natural, sino también en el cultural o humano. Si las más geniales creaciones culturales, científico-técnicas, artísticas, o de cualquier otro tipo, no tendiesen a la perfección —especulativa, moral, estética, o de otra dimensión—, al bien, de las personas en su singularidad, que son solamente las que pueden ser felices, carecerían de todo sentido y por tanto de interés alguno. Todas son siempre relativas a la persona. No hay nada, en este mundo, que sea un absoluto, todo está siempre referido a la felicidad de las personas, el único *absoluto* en el orden creado.

Frente a esta tesis de la supremacía absoluta de la persona, de cada persona humana, se podría presentar, tal como hace el mismo Santo Tomás, la siguiente objeción: «Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales» (38). Parece, por tanto, que el ser persona no sea lo más digno del hombre, ya que es común a todos.

Es un hecho de experiencia que siempre las cosas más perfectas son escasas. Así, en el universo hay menos hombres que animales; hay menos animales que plantas; y menos plantas que seres inertes. Igualmente, en el mundo cultural, son pocos los grandes investigadores, artistas, etc. Lo más común que se presenta, por tanto, como menos valioso y digno de estimación. Santo Tomás da la siguiente respuesta a esta objeción basada en que *cantidad* y *perfección* se presentan en relación inversa: «La comparación entre lo más común y lo menos común (...) no es válida, porque no siempre se cumple que lo menos común es lo más perfecto. No es la escasez o la menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo abundante, sino el ser fin respecto a unos medios» (39).

(38) IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 5, ob. 3.

(39) *Ibid.*, ad 3.

Lo que descubre una mayor perfección no es la menor cantidad, sino el ser *fin* de otros, sean abundantes o escasos. Si todo se ordena o está al servicio de las personas humanas, si todo es un medio para que consigan la felicidad, es porque es menos perfecto que ellas. Por consiguiente, cualquiera, que cultive algún ámbito de la cultura, está al servicio de las personas, de lo que son todos los hombres, lo más común y corriente. Aunque la persona sea como el *común denominador* de todos los hombres —que difieren en salud, biológica o psíquica, en riquezas, materiales o espirituales, poder, placer, cultura y en todas las determinaciones esenciales—, en ella está la dignidad del hombre y su mayor perfección. Lo más común, lo más ordinario, es precisamente lo más noble y perfecto. La persona, en su singularidad, es lo sumo y lo supremo.

La vida vulgar o mediocre lleva a *ignorar* esta máxima dignidad personal, o, en todo caso, *impide* que la persona viva de acuerdo con lo que es verdaderamente, que pueda seguir el imperativo de Píndaro, el gran poeta griego del siglo V a. de C.: «Llega a ser el que eres». La vida del hombre ordinario es una vida personal no promocionada. Es una vida en la que no se *actualiza* la capacidad personal de pensar por sí mismo y de realizar actos plenamente libres.

En la última obra del filósofo Basave, se dice que: «Vivir al día, como lo hacen los animales, no es, en rigor vivir humanamente. No basta percibir impresiones agradables o desagradables, dejarse llevar por el flujo de los acontecimientos sin esperar nada. Lo más desconsolador para el hombre es no saber jamás por qué vive, por qué se levanta por la mañana y por qué al día siguiente volverá a levantarse. Obedecer al oscuro instinto que nos ata a la existencia sin preguntar por qué se vive y por qué se muere, es vegetar pero no es vivir humanamente. Vivir humanamente es contraer 'relaciones' con los otros hombres y con las cosas. Con las cosas establecemos relaciones de medio, con las personas relación de fin» (40). La madurez de la vida personal se realiza en estas relaciones, principalmente en las personales.

(40) AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Tratado de Filosofía. Amor a la Sabiduría como propedéutica de salvación*, México, Limusa, 1995, págs. 142-143.

Añade el ilustre pensador que: «El ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de *centauro ontológico*, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Dante diría que está en ella como las barcas arrimadas a la marina, con media quilla en la playa y la otra media en la costa» (41). Cada hombre es como un «centauro ontológico», hombre y persona, dos constitutivos que como los de los centauros de la mitología griega, parte humana y parte de caballo, son completamente distintos, pero están siempre unidos, y que, por ello, no se pueden ignorar, para comprendernos y para vivir como lo que somos.

5. La persona humana y el bien común

La afirmación de la dignidad humana basada en su ser personal parece ignorada por el pensamiento contemporáneo. Ultimamente, sin embargo, ha sido recordada por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, al ocuparse del hombre. En uno de sus párrafos se declara que: «El ser humano tiene la dignidad de persona, no es solamente algo, sino alguien» (42). En otros, se explica su dignidad personal, su carácter de fin, su unidad, su vida personal, su libertad, y su vida moral (43). Además, el *Catecismo* presenta todas estas tesis en un lenguaje muy parecido, y muchas veces el mismo, que el que se encuentra en la filosofía cristiana, que se ha expuesto en los anteriores apartados (44).

(41) *Ibid.*, pág. 1216. Véase: JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1946-1969, 11 vols., vol. V (1947), pág. 344.

(42) *Catecismo de la Iglesia Católica* (Versión en español), Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1992, n. 357, pág. 86.

(43) Cf. E. FORMENT, «La persona humana en el Nuevo Catecismo Universal», en IDEM (Ed.), *Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*. Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Barcelona, Editorial Balmes, 1994, 2 tom., págs. 407-417.

(44) Véase: FRANCISCO CANALS VIDAL, «Testimonio de agradecimiento por el Nuevo Catecismo», en *Cristiandad* (Barcelona), L1743-745 (1993), págs. 3-6, pág. 4.

La «defensa y promoción de la dignidad humana», que la Iglesia siente como misión confiada por Dios (45), se advierte claramente en los textos dedicados al bien común. Aunque en el *Catecismo* no se ofrece una exposición completa de la doctrina del bien común, ni aborda todos los problemas que comporta en el orden social —como tampoco expone íntegramente las enseñanzas sobre la justicia social o sobre la sociedad—, no obstante, se encuentra en el mismo una precisa caracterización de su esencia, que en muchos aspectos puede considerarse una novedad. En uno de los párrafos del apartado que se le dedica, se lee: «Por bien común, es preciso entender 'el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección' (GS 26, 1; cf GS 74, 1)» (46).

De esta definición, que tienen su origen en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, del Concilio Vaticano II, se pueden destacar dos notas esenciales: el *carácter social* del bien común y su relación con el hombre individual, la *persona humana*, y, por tanto, con su bien singular. Ambos aspectos se señalan en el siguiente párrafo del *Catecismo*, que antecede inmediatamente al anterior. «Conforme a la naturaleza social del hombre, el bien de cada cual está relacionado con el bien común. Este sólo puede ser definido con referencia a la persona humana» (47).

La subordinación del bien particular al bien común, por la superioridad de este último, no implica la anulación del bien propio de la persona, ni muchos menos la de su dignidad. Como se dice en otro párrafo siguiente: «La sociedad debe permitir a cada uno de sus miembros realizar su vocación» (48). Por otra parte, también cada uno de ellos debe procurar el bien común. El *Catecismo* designa con el término de «participación» a esta promoción del bien de todos. «La participación es el compromiso voluntario y generoso de la persona en los intercambios sociales. Es necesario que todos participen,

(45) *Catecismo*, n. 1929.

(46) *Ibid.*, n. 1906.

(47) *Ibid.*, n. 1905.

(48) *Ibid.*, n. 1907.

cada uno según el lugar que ocupa y el papel que desempeña, en promover el bien común. Este deber es inherente a la dignidad de la persona humana» (49).

El deber primordial de la procuración del bien común puede concretarse en la familia y la profesión. «La participación se realiza ante todo con la dedicación a las tareas cuya responsabilidad personal se asume: por la atención prestada a la educación de su familia, por la responsabilidad en su trabajo, el hombre participa en el bien de los demás y de la sociedad» (50). El mismo deber que impone a la persona humana el buscar su propia perfección, le obliga a procurar el bien común (51). «La participación de todos en la promoción del bien común implica, como todo deber ético, una conversión, renovada sin cesar, de los miembros de la sociedad» (52).

6. El bien común y los bienes naturales

Los párrafos del *Catecismo* citados determinan la estructura del bien común o lo que podría considerarse su forma. En los restantes dedicados al mismo se establece lo que sería su contenido material. Según uno de estos párrafos, el bien común «comporta tres elementos esenciales» (53), que son así los bienes que debe proporcionar necesariamente. «Supone, en primer lugar, el *respeto a la persona* en cuanto tal. En nombre del bien común, las autoridades están obligadas a respetar los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana» (54).

Esta inclusión, en el bien común, del respeto a la dignidad personal, como su constitutivo primario, representa una novedad.

(49) *Ibid.*, n. 1913.

(50) *Ibid.*, n. 1914.

(51) Cf. E. FORMENT, «La filosofía del bien común», en *Anuario Filosófico* (Pamplona), 27/2 (1994), págs. 797-815.

(52) *Catecismo*, n. 1916.

(53) *Ibid.*, n. 1925.

(54) *Ibid.*, n. 1907.

Con ella, queda destacada la primacía de la persona sobre los demás bienes y, por tanto, su carácter de fin con relación a todos los otros, que están así a su servicio. De ahí que: «El bien común está siempre orientado hacia el progreso de las personas: 'El orden social y su progreso deben subordinarse al bien de las personas... y no al contrario' (GS 26, 3). Este orden tiene por base la verdad, se edifica en la justicia, es vivificado por el amor» (55).

Una segunda innovación en el tratamiento del bien común es la de incluir, en este primer constitutivo del mismo, el respeto de los derechos humanos, que queda justificado en el hecho de que éstos se fundamentan en la dignidad personal. «El respeto de la persona humana implica el de los derechos que se derivan de su dignidad de criatura. Estos derechos son anteriores a la sociedad y se imponen a ella» (56). En otro de los párrafos, de los que resumen los contenidos esenciales del artículo dedicado expresamente al bien común, se nombra incluso a este primer elemento mencionando los derechos humanos, con estos términos: «el respeto y promoción de los derechos fundamentales de la persona» (57).

Un segundo constitutivo esencial y básico al bien común es «la prosperidad o el desarrollo de los bienes espirituales y temporales de la sociedad» (58). Todo aquello que es un bien para el hombre es considerado como constitutivo intrínseco material del bien común. «En segundo lugar, el bien común exige el *bienestar social* y el *desarrollo* del grupo mismo. El desarrollo es el resumen de todos los deberes sociales. Ciertamente corresponde a la autoridad decidir, en nombre del bien común, entre los diversos intereses particulares; pero debe facilitar a cada uno lo que necesita para llevar una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, salud, trabajo, educación y

(55) *Catecismo*, n. 1912. Véase: E. FORMENT, «Naturaleza de la doctrina social católica», en *Verbo* (Madrid), 1991, págs. 941-972.

(56) *Catecismo*, n. 1930.

(57) *Ibid.*, n. 1925. Véase: A. LOBATO, *La dignidad del hombre y los derechos humanos*, *op. cit.*, págs. 69-105.

(58) *Catecismo*, n. 1925.

cultura, información adecuada, derecho de fundar una familia, etc. (Cf. GS 26, 2)» (59).

Es importante advertir que el *Catecismo* presenta unidos el bienestar material y los bienes culturales y espirituales. Se considera que el desarrollo de la sociedad debe consistir en la prosecución de la perfecta provisión de los bienes materiales, morales, intelectuales y espirituales, es decir, de todos los medios necesarios para la plena perfección de las personas humanas que la constituyen. «El desarrollo verdadero es el del hombre en su integridad» (60).

Los bienes espirituales tienen una importancia fundamental. Sobre ellos, se precisa que: «Acrecentar el sentido de Dios y el conocimiento de sí mismo constituye la base de todo desarrollo completo de la sociedad humana. Este multiplica los bienes materiales y los pone al servicio de la persona y de su libertad. Disminuye la miseria y la explotación económicas. Hace crecer el respeto de las identidades culturales y la apertura a la trascendencia (Cfr. SRS 32; CA 51)» (61).

En este desarrollo pleno de la sociedad, tiene un papel destacadísimo el elemento cultural. Por «cultura» se entiende todo aquello que permite desarrollar y perfeccionar las cualidades del hombre, sean del tipo que sean. Pueden así considerarse como pertenecientes a la cultura todas las actividades realizadas por el ser humano. En este sentido más amplio del término «cultura», que tiene su origen en otro latino, que significaba la agricultura o el cultivo de la tierra, se expresa todo aquello que es necesario para el desarrollo humano.

Con este significado, la cultura es claramente un efecto de la naturaleza racional y libre del hombre. No hay vida humana sin cultura. Puede considerarse, por consiguiente, como perteneciente a la cultura cualquier realidad en la que ha intervenido el hombre como creador. Son así hechos culturales desde la agricultura hasta la organización jurídica, desde la caza hasta los distintos saberes,

(59) *Ibid.*, n. 1908. Véase: ANTONIO MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Madrid, Rialp, 1982, págs. 40 y ss.

(60) *Catecismo*, n. 2461.

(61) *Ibid.*, n. 2441.

desde el modo de alimentarse hasta el arte, etc. La cultura se basa también en el carácter temporal y comunicativo del ser humano. La cultura es intelectual, creativa, histórica y social. Lo que posibilita la pluralidad de culturas, dado que existen distintos modos de cultivar las ciencias, las técnicas, las artes, diferentes modos de vivir, de expresarse y de organizarse socialmente, e incluso de ordenar los valores y hasta de practicar la religión.

7. La paz

El tercer y último elemento esencial del bien común es, según el *Catecismo*: «la paz y la seguridad del grupo y de sus miembros» (62). Como se indica en otro de sus párrafos: «El bien común implica, finalmente, la paz, es decir, la estabilidad y la seguridad de un orden justo. Supone, por tanto, que la autoridad asegure, por medios honestos, la seguridad de la sociedad y la de sus miembros...» (63).

La seguridad de la sociedad, procurada por la autoridad pública, posibilita la paz. Igualmente los otros dos constitutivos del bien común, el respeto a la persona y los bienes materiales y espirituales, la hacen viable. «El respeto y el desarrollo de la vida humana exigen la paz. La paz no es sólo ausencia de guerra y no se limita a asegurar el equilibrio de fuerzas adversas. La paz no puede alcanzarse en la tierra, sin la salvaguardia de los bienes de las personas, la libre comunicación entre los seres humanos, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos, la práctica asidua de la fraternidad. Es la 'tranquilidad del orden' (S. Agustín, Civ., 19, 13). Es obra de la justicia (Cf. Is 32, 17) y efecto de la caridad (Cf. GS 78, 1-2)» (64).

La paz es un efecto directo de la caridad, porque la causa inmediatamente. Por ello, es necesaria la comunicación de todo tipo de bienes para el logro de la paz. Es igualmente efecto de la justicia, tal como se dice en el versículo, citado en segundo lugar, de *Isaías*: «La paz

(62) *Ibid.*, n. 1925.

(63) *Ibid.*, n. 1909.

(64) *Ibid.*, n. 2304.

será obra de la justicia» (65). Sin embargo, es un efecto indirecto, porque la justicia causa la paz al remover los obstáculos, que impiden la existencia de la misma (66). La paz, por consiguiente, no es una virtud que pueda adquirirse inmediatamente, sino el resultado de dos virtudes, la justicia y la caridad.

La justicia que causa indirectamente la paz es la justicia social, que impone el deber de respetar el derecho de todos los miembros de la sociedad al bien común, y, por tanto, la subordinación de los bienes particulares al bien común, siempre que ambos pertenezcan al mismo género de bienes. «El bien común es mejor que el privado cuando ambos pertenecen al mismo género, pero no cuando son de diversa clase» (67). Nunca los bienes de orden inferior, aunque sean del bien común de todos, pueden prevalecer sobre los de orden superior (68).

Otro texto, que se cita en este párrafo sobre la paz, del *Catecismo*, es el de la definición de San Agustín. En *La Ciudad de Dios* escribe: «La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden». Un poco antes había afirmado que: «La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos» (69).

Sobre estas últimas palabras comenta Santo Tomás: «San Agustín habla de la paz que es de hombre a hombre. Y dice que esta paz es concordia, no de cualquier manera, sino 'ordenada', a saber: por concordar uno con otro en lo que a ambos conviene. Pues si uno concuerda con otro, no de espontánea voluntad, sino como coaccionado por el temor de algún mal inminente, tal concordia no es verdadera paz, porque no guarda el orden de ambos concordantes, antes es

(65) Is. 32, 17. Se dice también en el mismo: «y el fruto de la justicia, la tranquilidad y la seguridad para siempre».

(66) Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 4, ad 3.

(67) *Ibid.*, *Summa Theologiae*, II-II, q. 152, a. 4, ad 3.

(68) Afirma, por ello, Santo Tomás que: «El bien del universo es mayor que el bien particular de cada uno, si se entienden ambas cosas en el mismo sentido. Pero el bien de la gracia de uno es mayor que el bien natural de todo el universo» (*Ibid.*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2).

(69) SAN AGUSTÍN, *De Civitate*, XIX, 13, 1.

perturbada por lo que infiere temor. Y por esto escribe un poco antes que 'la paz es la tranquilidad del orden', la cual tranquilidad consiste en que el individuo tenga apaciguados todos los impulsos apetitivos» (70).

La concordia implica, por tanto, el mutuo acuerdo en bienes útiles, entre los miembros de la sociedad, de modo voluntario. Esta *paz exterior* o social posibilita una paz más plena, la *paz personal* o paz interior. A esta última se refiere la primera definición de paz, que designa, además de la concordia, la ordenación y unificación de todas las tendencias e impulsos de cada persona. La paz personal, por incluir la paz exterior, es, por tanto, más perfecta que esta última, pero la necesita como uno de sus constitutivos. En cambio, para que se dé la paz social no es absolutamente imprescindible la paz interior de las personas, pero con ella es más fácil y duradera.

En consecuencia: «La paz se opone a una doble disensión: la del hombre consigo mismo y la del hombre con otro. A la concordia se opone esta segunda» (71). La paz remueve toda disensión o discordia. Las injusticias, el deseo de dominio y el desprecio por las personas que brotan de la envidia, de la desconfianza, de la soberbia y en último término del egoísmo impiden la paz individual y, por tanto, también la concordia o paz social. La paz es una tarea nunca acabada, es un continuo quehacer. Dadas las debilidades humanas, incluso debe cuidarse siempre y, para ello, es preciso de cada uno un constante dominio y vigilancia de sí mismo. El bien de la paz, que tanto es anhelada en la actualidad, es, en este sentido, el resultado de una lucha personal.

(70) SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 3, ad 1.

(71) *Ibid.*, II-II, q. 29, a. 1, ad 3.